MASSIMO MARRAFFA

Jervis, De Martino e il mito dell'interiorità

1. *Introduzione*

Giovanni Jervis ha sempre criticato la psicoanalisi in quanto mito taumaturgico per valorizzarne l'aspetto di pensiero critico[1]. Nella tematica dell'autoinganno egli individuava quello che resta della concezione freudiana dell'inconscio; e di questa tematica è riuscito ad appropriarsi in modo originale.

Un suo testo del 1984, *Presenza e identità*, si apre con la discussione di una delle più profonde illusioni generate dalla mente: a dispetto di quanto proposto da Sartre, esiste in noi una propensione spontanea a credere che l'essenza preceda l'esistenza, ovvero a entificare la vita psichica. Questo dualismo intuitivo è collegato da un'omogeneità di impostazione ad altre distorsioni ingenue. Per esempio, la tendenza a considerare la coscienza come primaria e fondante rispetto al resto della vita mentale; oppure il presupposto secondo cui un'azione deve essere sempre preceduta e determinata da un evento mentale[2].

[1] Cfr. G. Jervis, *La psicoanalisi come esercizio critico*, Milano, Garzanti, 1989.

[2] Cfr. G. Jervis, *Presenza e identità*, Milano, Garzanti, 1984, p. 11; Id., *Fondamenti di psicologia dinamica*, Milano, Feltrinelli, 1993, pp. 183-84 e 257-60; Id., *Prime lezioni di psicologia*, Roma – Bari, Laterza, 1999, pp. 88-96 e 139 nota 12; Id., *Pensare dritto, pensare storto. Introduzione alle illusioni sociali*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007, pp. 19-21. L'ipotesi del dualismo intuitivo ha una lunga storia: si pensi, ad esempio, a Edward Tylor e a Jean Piaget. Di recente è stata riproposta in psicologia, per esempio da P. Bloom, *Descartes' Baby*, New York, Basic Books, 2004, e in antropolo-

A parere di Jervis, gli strumenti idonei a portare alla luce i meccanismi all'origine di queste illusioni della soggettività autocosciente sono da reperire in alcuni filoni di ricerca delle scienze biologiche e psicologiche. Queste ricerche rafforzano e sviluppano un processo di chiarificazione filosofica (che dagli empiristi inglesi arriva fino a Gilbert Ryle) e conducono, fra l'altro, a «un rovesciamento rafforzativo degli interrogativi psicodinamici tradizionali». Dunque, ad esempio, se cento anni fa si dubitava dell'esistenza dell'inconscio, oggi la psicologia scientifica si interroga su come possa esistere la coscienza. E ancora: invece di domandarsi come possano esistere comportamenti che vanno in senso opposto alla volontà del soggetto, la psicologia odierna mette in discussione l'esistenza di comportamenti deliberati e volontari. E infine: quando si prende in esame la costruzione della vita quotidiana il problema oggi non è più quello di spiegare «come e perché esistano taluni meccanismi "difensivi"»; si tratta piuttosto di chiarire «in che modo tutte le strutture della conoscenza e dell'azione siano per sé, integralmente, questione di difese»[3].

La riflessione sulla riconcettualizzazione radicale a cui la psicologia scientifica ha sottoposto i temi psicoanalitici dell'inconscio e dei meccanismi di difesa conferisce una forte unità all'opera di Jervis. Dalle indagini etnopsichiatriche condotte a fianco del grande filosofo ed etnologo Ernesto De Martino[4], ai contributi al dibattito filosofico-metodologico sui fondamenti delle scienze psicologiche[5],

gia, per esempio da E. Cohen e J.L. Barrett, *When minds migrate: Conceptualizing spirit possession*, «Journal of Cognition and Culture», VIII, 2008, pp. 23-48.

[3] G. Jervis, *Fondamenti di psicologia dinamica*, cit., p. 301.

[4] Cfr. G. Jervis, *Considerazioni neuropsichiatriche sul tarantismo*, appendice A, in E. De Martino, *La terra del rimorso*, Milano, Il Saggiatore, 1961, pp. 287-306.

[5] Cfr. G. Jervis, *Manuale critico di psichiatria*, Milano, Feltrinelli, 1975; Id., *Presenza e identità*, cit.; Id., *La psicoanalisi come esercizio critico*, cit.; Id., *Fondamenti di psicologia dinamica*, cit.; Id., *La conquista dell'identità*, Milano, Feltrinelli, 1997; *Prime lezioni di psicologia*, cit.; Id., *Psicologia dinamica*, Bologna, il Mulino, 2001; Id., *Il mito dell'interiorità. Tra psicologia*

fino agli ultimi libri dedicati alla psicologia della politica e alle illusioni sociali[6], Jervis porta avanti un'investigazione sui meccanismi di autoillusione della coscienza che si mantiene sempre e rigorosamente entro il perimetro del miglior pensiero critico europeo. Da questa indagine sugli autoinganni della mente egli infine distilla le premesse di un'antropologia che sgancia il concetto di «presenza» e quello complementare di «crisi della presenza» dall'impianto culturalista di De Martino, per calarlo nel contesto delle scienze della cognizione.

Ne discuteremo nelle pagine che seguono.

2. *L'inconscio*

Jervis riteneva che nella concezione freudiana dell'inconscio coesistessero un elemento di forza e uno di debolezza[7].

Alla fine del secolo XIX la teoria freudiana dell'inconscio si era proposta come il progetto di una revisione pessimista e materialista della concezione «classica» della persona. Secondo tale concezione, la mente umana era un'entità spirituale unitaria caratterizzata dal primato dell'autocoscienza razionale; quest'ultima era vista come lo spartiacque fra la nobiltà spirituale dell'uomo e la naturalità cieca del regno animale. Non si tratta certamente dell'unico modello della mente formulato prima di Freud, ma ha certamente svolto un ruolo centrale nell'etica della borghesia dell'Ottocento, che poggiava sul presupposto di una piena responsabilità dell'indivi-

e filosofia, a cura di G. Corbellini e M. Marraffa, Torino, Bollati Boringhieri, 2011.

[6] Cfr. G. Jervis, *Individualismo e cooperazione*, Roma – Bari, Laterza, 2002; Id., *Contro il relativismo*, Roma – Bari, Laterza, 2005; Id., *Pensare dritto, pensare storto*, cit.

[7] G. Jervis, *La rivincita dell'inconscio*, in Id., *Il mito dell'interiorità*, cit., pp. 12-13.

duo nei confronti della propria interiorità – una psiche fatta di intenzioni consapevoli e autotrasparenti[8].

In polemica, dunque, con l'immagine dell'essere umano tipica della rispettabilità borghese vittoriana, Freud si appropria dell'idea di inconscio, che si era fatta strada nel dibattito filosofico e scientifico *fin-de-siècle* per dar conto di fenomeni difficili da far quadrare con l'imperante mentalismo coscienzialistico[9]. A questo concetto di inconscio inteso come l'insieme dei contenuti non accessibili della mente, Freud imprime una curvatura dialettica e conflittuale quando formula l'ipotesi che ogni individuo abbia un *interesse* (anch'esso inconscio) a dare di sé, dei propri pensieri e delle proprie azioni, spiegazioni potenzialmente non veritiere. Jervis giudica questo tema critico – la tematica degli autoinganni e della malafede – «l'elemento di forza» della concezione freudiana dell'inconscio.

Vi è però, in questa concezione, anche un elemento di irrimediabile debolezza, che emerge nel modo più chiaro nel momento in cui l'inconscio freudiano venga posto a confronto con l'odierna concezione *cognitivista* dell'inconscio. Si tratta di questo: in Freud la definizione di inconscio è data ancora «per differenza» da quella di coscienza. Quest'ultima è presentata da Freud come autoevidente, anche se viene poi criticata e «diminuita» rispetto alla concezione idealistica tradizionale. Al pari di tutte le idee psicoanalitiche, l'inconscio freudiano è il frutto di un ampliamento, o estensione, della psicologia del senso comune, che è una psicologia della coscienza; o potremmo anche dire che la psicoanalisi è una psicologia «personale» mascherata da psicologia «subpersonale»[10].

[8] Cfr. G. Bartolomei – G. Jervis, *Freud*, Roma, Carocci, 1996, pp. 31-32; *Il secolo della psicoanalisi*, a cura di G. Jervis, Torino, Bollati Boringhieri, 1999, pp. 20-21 e 31; Id., *Psicologia dinamica*, cit., pp. 50-52.

[9] Fenomeni quali, ad esempio, la «grande isteria» convulsiva, la fuga dissociativa, l'amnesia dissociativa e il disturbo di personalità multipla (oggi «disturbo dissociativo di identità»).

[10] Cfr. G. Jervis, *Prime lezioni di psicologia*, cit., pp. 21-22.

Di fronte a questa difficoltà della psicoanalisi, il cultore dell'odierna psicologia scientifica – la psicologia cognitiva – dirà che la sua disciplina dispone di un livello di analisi autenticamente subpersonale: il livello dell'elaborazione di informazioni, situato tra la sfera (personale) della fenomenologia e quella (subpersonale) delle neuroscienze. La mente cognitivista è un processo di costruzione e trasformazione di rappresentazioni – dove per «rappresentazione» si deve intendere una struttura di informazioni (codificata in qualche modo nel cervello), che è individuata esclusivamente dal ruolo causale-funzionale che svolge nel comportamento, e dunque interamente a prescindere dalle sue (eventuali) componenti fenomenologiche[11].

In tal modo, la psicologia cognitiva si sforza di scindere il legame – tradizionalmente istituito – fra coscienza e intenzionalità e di aprire così uno spazio concettuale per l'edificazione di un'autentica teoria dell'inconscio. Con le parole di Daniel C. Dennett, il cognitivista prima costruisce una teoria dell'intenzionalità che è indipendente dalla coscienza e più fondamentale di essa; una teoria in grado di trattare allo stesso modo ogni forma di mentalità rappresentazionale inconscia[12]. Quindi, su queste basi, procede a sviluppare una teoria della coscienza, concepita come «un fenomeno mentale avanzato o derivato» e non già, idealisticamente, come «il fondamento di tutta l'intenzionalità, di tutta la mentalità»[13]. Dunque, prima l'intenzionalità, poi la coscienza.

3. *Coscienza e autocoscienza*

Una conseguenza della strategia «prima l'intenzionalità, poi la coscienza» è una netta distinzione fra la co-

[11] Cfr. A. Paternoster, *Putnam contro le rappresentazioni mentali: il caso della percezione*, «Rivista di Estetica», XXXII, 2006, p. 161.

[12] Cfr. D.C. Dennett, *Consciousness Explained*, New York, Little, Brown & Co., 1991.

[13] Dennett, *Review of J. Searle: «The Rediscovery of the Mind»*, «Journal of Philosophy», LX, 1993, p. 193.

scienza di oggetto e la coscienza di sé[14]. Si tratta – nota Jervis – di una distinzione già formulata da Bertrand Russell: la distinzione cioè fra conoscenza pratica, o pragmatica, o operativa, o *by acquaintance*, e conoscenza teorica, o descrittiva[15]. Il primo tipo di conoscenza è un *sapere* semplice, immediato, che consiste nella costruzione di una rappresentazione d'oggetto; il secondo tipo di conoscenza è un *sapere di sapere*, una metaconoscenza, che consiste nel prendere per oggetto la propria rappresentazione d'oggetto. Ora, nota Russell, gli animali sanno ma non sanno di sapere, sono coscienti ma non autocoscienti[16]. Un'ipotesi, questa, che ha poi ricevuto ampie conferme dalle ricerche etologiche sulla coscienza animale e dalla psicologia dello sviluppo. Oggi sappiamo infatti che gli animali costruiscono nel loro cervello rappresentazioni d'oggetto (ricostruzioni interne della realtà) che sono loro utili per orientarsi nell'ambiente: ma se ciò implica indubbiamente che essi *usano* tali rappresentazioni, non implica invece che essi le possano prendere a oggetto della loro attenzione. La loro è in effetti una soggettività immediata, in cui è assente qualsiasi traccia

[14] Cfr. G. Jervis, *Fondamenti di psicologia dinamica*, cit., pp. 207-10; Id., *Il «sé» e la nascita della coscienza introspettiva*, in Id., *Il mito dell'interiorità*, cit., pp. 70 ss.

[15] Cfr. B. Russell, *On Denoting*, «Mind», XIV, 1905, pp. 479-93; Id., *The Problems of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1912, cap. V. La distinzione è simile, ma non identica, alle distinzioni successivamente tracciate da Gilbert Ryle fra «sapere come» (o «saper fare») e «sapere che», e da Michael Polanyi fra «sapere implicito» (o «tacito») e «sapere esplicitabile».

[16] «[A]nimals [...], though they have acquaintance with sense-data, never become aware of this acquaintance» (B. Russell, *The Problems of Philosophy*, cit., p. 27). Adottando questa posizione, Jervis entra in polemica con Brentano secondo il quale non vi sarebbe una coscienza di oggetto senza una *sekundäres Bewußtsein*, ossia una consapevolezza di soggetto (cfr. *Presenza e identità*, cit., pp. 142-43). Questa è una tesi che, seppure in modi diversi, è stata riproposta da tutti i più importanti esponenti della tradizione fenomenologica; e anche di recente, alcuni filosofi della mente se ne sono avvalsi per elaborare un'alternativa alle *Higher-Order Theories of Consciousness* (come, appunto, quella di Russell): cfr. per es. D. Zahavi, *Back to Brentano*, «Journal of Consciousness Studies», XI, 2004, pp. 66-87.

di quel distanziamento riflessivo che nella specie umana produce la soggettività autocosciente[17].

Allo stesso modo, prima dei 15-18 mesi di vita un bambino non possiede alcuna forma primitiva di autocoscienza; al pari della quasi totalità degli animali, esso non ha alcuna idea, neppure confusa, di esistere. Ciò non toglie che egli goda di una coscienza («primaria») che gli consente di costruire una serie di rappresentazioni d'oggetto e di schemi di azione, e quindi di interagire in modi duttili con persone e cose; ma anche qui ciò avviene in modo del tutto automatico e preriflessivo, senza avere alcuna cognizione di uno spazio esperienziale, corporeo o interiore.

Solo alcune specie accedono al «sapere di sapere», ovvero all'autocoscienza (la coscienza «secondaria» o di «ordine superiore»); e questo in almeno due sensi differenti.

In primo luogo, solo negli esseri umani e in pochissime altre specie, si arriva a essere autocoscienti in quanto capaci di distinguere con chiarezza il proprio corpo dal mondo ambiente. Questo accade, per esempio, quando uno scimpanzé supera il «test della macchia»[18]. Il bambino diviene cosciente di sé in quanto cosciente di avere un corpo «proprio» (cioè da lui riconoscibile come proprio) non prima dei 15 e (più spesso) dei 18 mesi. Prima dei 18 mesi egli accede a conoscenze parziali di

[17] J. Von Uexküll (*Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin, Springer, 1909) è stato il primo a sostenere che lo studio del comportamento delle varie specie dovrebbe partire dalla ricostruzione ipotetica dei loro mondi ambientali soggettivi. In seguito, negli anni '40, con Edward Tolman, con Kenneth Craik e con gli esordi del cognitivismo si è avuto il chiarimento del tema dei *modelli di realtà* di cui fa uso il cervello animale.

[18] Il test della macchia è considerato l'indicatore più preciso della presenza o meno della coscienza di sé come coscienza corporea: consiste nel macchiare, a sua insaputa, il viso di un animale con un colore, e constatare se il soggetto tocca la propria macchia vedendosi allo specchio. Cfr. G.G. Gallup – J.R. Anderson – D.J. Shillito, *The mirror test*, in *The Cognitive Animal: Empirical and Theoretical Perspectives on Animal Cognition*, a cura di M. Bekoff, C. Allen e G.M. Burghardt, Cambridge (MA), The MIT Press, 2002, pp. 323-34.

parti periferiche del corpo, come le mani o i piedi o il sommo della testa, ma non è affatto in grado di concettualizzarle come parte di un corpo proprio; infatti in quel periodo se posto davanti a uno specchio vi scorge solo un altro bambino, e vedendosi riflesso non tocca mai la macchia di colore sul proprio viso, cosa che invece fa sempre avvicinandosi ai due anni[19].

In secondo luogo, nella nostra specie l'autocoscienza puramente corporea, se pure è identificabile, è quasi subito sopravanzata e inglobata dall'autocoscienza descrittiva, legata al linguaggio. È questa la coscienza umana in senso tradizionale: l'autocoscienza come riconoscimento introspettivo della presenza dello spazio virtuale della mente, separato dagli altri due spazi esistenziali primari, ossia lo spazio corporeo e lo spazio esterno al corpo.

Ma questa autocoscienza introspettiva, una volta esaminata con gli strumenti della psicologia scientifica, si rivela un insieme di funzioni più precarie e discontinue di quanto siamo portati a pensare[20].

Innanzitutto, essa è un'acquisizione cognitiva raffinata, *incompleta* in molti esseri umani, trattandosi di un prodotto della cultura non meno che del cervello[21]. È infatti possibile osservare sia nei bambini sotto i 4-5 anni, sia in quasi tutti gli adulti normali appartenenti a culture primitive (preagricole) o agricole preletterate l'incompletezza della capacità di concettualizzare l'esistenza di uno spazio «interiore» della mente. Questa carenza contribuisce a formare un mondo psicologico soggettivo che sostiene concezioni «somatico-pragmatiche», non già «psicologiche», dell'individuo in generale: le emozioni, ad esempio, sono vissute come sensazioni puramente corporee e come tali variamente collocate nei visceri o negli arti; i sogni vengono considerati come visioni not-

[19] Cfr. M. Lewis – J. Brooks-Gunn, *Social Cognition and the Acquisition of Self*, New York, Plenum press, 1979.

[20] Cfr. G. Jervis, *Pensare dritto, pensare storto*, cit., p. 144.

[21] Più precisamente, essa richiede strumenti concettuali, e inscindibilmente, lessicali di tipo astratto: cfr. G. Jervis, *Fondamenti di psicologia dinamica*, cit., p. 216 nota 46.

turne collocate nello spazio esterno al corpo; il pensare viene confuso col parlare; e anche i propri progetti e le proprie fantasie vengono oggettivati solo parzialmente e quindi presi in esame con difficoltà[22].

Ma l'incompletezza dell'autocoscienza è, in realtà, molto più universale e radicale. Oggi, infatti, un'enorme mole di ricerche sperimentali conferma il sospetto di Freud: l'autocoscienza introspettiva è in gran parte un'illusione o, per meglio dire, una costruzione intrisa di autoinganni e di malafede[23]. Queste ricerche hanno inizio con le prime osservazioni circa le suggestioni post-ipnotiche (che ebbero la loro parte nella nascita della teoria freudiana dell'inconscio); prende gradualmente corpo con gli studi di stimolazione elettrica di aree cerebrali condotti da Wilder Penfield e le indagini sugli effetti degli stimoli subliminali e di quelli «soppressi» nel corso di esperimenti di attenzione selettiva; per poi ricevere la sua più nota formulazione nel classico *Telling more than we can know* di Richard Nisbett e Timothy Wilson[24].

Negli studi sull'attribuzione causale e la dissonanza cognitiva presi in esame in questa celebre rassegna, i comportamenti dei partecipanti venivano determinati

[22] I dati più noti sulla difficoltà dei soggetti illetterati nel cogliere e concettualizzare l'esperienza psichica furono raccolti in Uzbekistan da Lurija negli anni Trenta: cfr. A.R. Lurija, *Storia sociale dei processi cognitivi*, Firenze, Giunti-Barbera, 1976 (1974[1]). Ma lo stesso Jervis aveva registrato questo fenomeno, lavorando con De Martino, in contadini meridionali illetterati alla fine degli anni cinquanta, quando il meridione non era ancora stato trasformato dal boom economico: cfr. G. Jervis, *Il tarantismo pugliese*, «Il lavoro neuropsichiatrico», XXX, 1962, pp. 348-49 (rist. parziale in Id., *Il mito dell'interiorità*, cit., cap. IV). La difficoltà a concettualizzare lo spazio esperienziale privato spiega perché in questi soggetti si riscontri sia una facilità nella produzione di meccanismi di scissione isterica, sia una facilità nella induzione di razionalizzazioni magico-religiose intorno a temi di influenzamento, come il malocchio o la possessione: cfr. G. Jervis, *Contributo allo studio dell'isteria: psicopatologia della crisi di possessione*, «Il lavoro neuropsichiatrico», XXXVII, 1969, pp. 555-72.

[23] Cfr. G. Jervis, *Retoriche dell'interiorità*, in Id., *Il mito dell'interiorità*, cit., p. 195.

[24] R.E. Nisbett – T.D. Wilson, *Telling more than we can know: Verbal reports on mental processes*, «Psychological Review», LXXXIV, 1977, pp. 231-59.

da fattori motivazionali non accessibili alla coscienza[25]. Tuttavia, una volta interrogati in merito alle motivazioni (le cause) delle loro azioni, i soggetti non avevano esitazione a dichiarare quelli che erano stati i loro *motivi* coscienti e razionali. Nisbett e Wilson spiegano questo tipo di risultati sostenendo che i soggetti invece di fornire ricostruzioni di processi mentali reali, basate su una consapevolezza introspettiva diretta, s'impegnavano in un'attività *confabulatoria*: fabbricavano cioè spiegazioni altrettanto sincere quanto immaginarie circa le motivazioni inerenti ai propri comportamenti.

Il testo di Nisbett e Wilson è del 1977. Nei successivi trent'anni la letteratura sperimentale sull'introspezione ha assunto dimensioni veramente imponenti[26]. Ricerche in psicologia sociale e dei gruppi, in neuroscienza cognitiva e in psicologia dello sviluppo convergono nel dare forza all'ipotesi secondo la quale la «spiegazione dei motivi» (il «saper dire perché») svolga nella vita quotidiana un ruolo prevalentemente *giustificativo*, non già *descrittivo*. Un'ipotesi che era già stata formulata da Elizabeth Anscombe in una prospettiva wittgensteiniana: è sbagliato dire che *sappiamo* quali sono le nostre intenzioni; tutto quello che siamo legittimati ad affermare, invece, è che possiamo sempre *dire* quali sono le nostre intenzioni[27].

Si disvela così il carattere illusorio del presupposto mentalistico citato nel § 1, secondo il quale deve sempre esistere un evento della mente (un'intenzione, appunto) che precede e determina la singola azione del

[25] Fattori causali quali la dissonanza cognitiva, le aspettative, il numero degli astanti in una situazione di emergenza, l'effetto «posizione» e l'effetto «alone», input subliminali nella risoluzione di problemi e nella disambiguazione semantica, e via dicendo

[26] Cfr. D. Wegner, *The Illusion of Conscious Will*, Cambridge (MA), The MIT Press, 2002; T.D. Wilson, *Strangers to Ourselves: Discovering the Adaptive Unconscious*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2002; P. Carruthers, *The Opacity of Mind: An Integrative Theory of Self-Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

[27] Cfr. E. Anscombe, *Intention*, Oxford, Blackwell, 1957. Il testo è citato da Jervis in *Fondamenti di psicologia dinamica*, cit., p. 234, e in *Prime lezioni di psicologia*, cit., p. 90.

soggetto. In realtà, sostiene Jervis, l'agente non è un organismo primariamente quiescente, che «poi» si muove, ogni volta per un dato scopo; è piuttosto una struttura *primariamente* semovente. Pertanto, non si può mai dire veramente quando si comincia un'azione, né quando nasce un identificabile piano di comportamento rivolto a un fine:

> È più corretto dire che siamo immersi da sempre in un sistema di schemi comportamentali (o, più precisamente, di schemi cognitivo-motori) che abbiamo cominciato ad articolare da quando esistiamo come individui, e che senza sosta modifichiamo e riproponiamo a seconda delle circostanze e degli stimoli che li modulano[28].

E immersi in questo flusso di azioni, talvolta ci diciamo e ci raccontiamo «questa è proprio la cosa che voglio fare», oppure «quella che ho fatto è la cosa che davvero volevo fare», e ancora «questo pensiero è proprio ciò che mi va di pensare». Insomma, qualifichiamo un nostro comportamento come deliberato tutte le volte che lo sappiamo spiegare in modo sensato, cioè quando lo sappiamo giustificare secondo i canoni accettati nel nostro ambiente[29].

L'introspezione, intesa come accesso diretto all'interiorità, è dunque, in larga misura, un'illusione. Al suo posto vi è ora «la capacità di rimotivare *ex post* le proprie azioni, ovvero la capacità di "approvare" di continuo ciò che si sta facendo»[30]. Quando crediamo di accedere al mondo interiore, accediamo invece a una dimensione immaginaria in cui esistono sistemi di spiegazione accreditati. E pertanto, là dove Descartes vedeva qualcosa di dato e garantito (la coscienza-sostanza trasparente a sé stessa), ora c'è qualcosa di costruito, il prodotto di un apparato che ci consente di descrivere parzialmente e giustificare narrativamente – con l'ausilio di costrutti mentalistici convenzionali come, ad esempio, «scelta»,

[28] G. Jervis, *Fondamenti di psicologia dinamica*, cit., p. 257.
[29] Cfr. G. Jervis, *Prime lezioni di psicologia*, cit., p. 90.
[30] G. Jervis, *Pensare dritto, pensare storto*, cit., p. 153.

«ispirazione», «volontà», forse anche «pensiero» – processi mentali tutti sostanzialmente inconsci.

4. *Presenza e identità*

L'autocoscienza in quanto riflessività introspettiva è dunque, in gran parte, un'attività di riappropriazione narrativa dei prodotti di elaborazioni cognitive inconsce. Ciò su cui ora va appuntata l'attenzione è il fatto che tale attività ha carattere *autodifensivo*. Ossia ritroviamo qui ciò che nel § 2 si è definito l'elemento di forza nella concezione freudiana dell'inconscio: la costruzione dell'interiorità è segnata da una difensività autoapologetica, da una tendenza sistematica all'autoinganno.

Jervis, però, sottopone a revisione radicale il modo in cui tradizionalmente si è condotto lo studio psicodinamico delle difese. Tale revisione discende direttamente dalla distinzione fra due teorie dell'errore[31].

La prima teoria, parte integrante del modello cartesiano della mente e del soggetto, individua nella sfera legata al corpo (emozionale, viscerale, impulsivo-istintuale, «animale») l'origine degli errori della condotta e del giudizio. La coscienza razionale non può, di per sé, sbagliare, così che l'errore non nasce dal suo interno ma è una sorta di deragliamento dovuto a interferenze pulsionali-viscerali (le «passioni»). Ciò permetteva a Descartes di salvaguardare l'assunto di un principio primario (e di origine trascendente) della consapevolezza razionale umana.

La seconda teoria dell'errore è riconducibile all'orientamento espresso da Francis Bacon nel *Novum Organum*. Diversamente da Cartesio, Bacone non pensa che gli errori della condotta e del giudizio siano imputabili alle influenze delle passioni sulla coscienza razionale; ritiene piuttosto che quest'ultima sia *naturalmente* pro-

[31] Cfr. G. Jervis, *Presenza e identità*, cit., cap. III.

duttrice di errori[32]. In quest'ottica, il disvelamento dei meccanismi di autoillusione della coscienza razionale è propedeutico a qualunque itinerario di conoscenza.

Ora, Jervis è tutto per Bacone e contro Cartesio; e a buon diritto: la psicologia moderna ha mostrato che non esiste alcuna sfera psicologica non-razionale, fatta di passioni, istinti, emozioni, nettamente demarcabile dalle operazioni dell'autocoscienza razionale. Del resto, il concetto ordinario di emozione non designa nulla che abbia un minimo di precisione ma rinvia a «un campo diversificato, articolato, disparato e perfino eterogeneo» che, contrariamente all'ideologia delle passioni, «è parte dell'universo più ampio di tutti gli eventi psicologici»[33]. In questo quadro, la psicologia del pensiero e la psicologia sociale hanno fornito molte conferme alla tesi baconiana secondo cui le illusioni della mente sono inerenti ai meccanismi stessi della cognizione.

Ma allora non è più possibile concepire «gli aspetti di ambiguità, di autoinganno e – eventualmente – di sofferenza della vita umana» come «interferenze restrittivamente legate a fattori emozionali e affettivi (e di qui negativamente incidenti sulla razionalità autocosciente salvaguardata come primaria)»; questi aspetti vanno ora visti come «globalmente costitutivi della mente e del comportamento»[34]. Ciò che si deve spiegare, quindi, non è come e perché esistano taluni meccanismi difensivi ma in che modo *tutte* le strutture della conoscenza e dell'azione siano per sé, integralmente, questione di difese. Questo è il preannunciato «rovesciamento rafforzativo» a cui la psicologia scientifica ha sottoposto l'interrogativo psicodinamico sulle difese[35].

[32] Cfr. G. Jervis, *Presenza e identità*, cit., p. 70; Id., *Fondamenti di psicologia dinamica*, cit., pp. 122-23; Id., *Contro il relativismo*, cit., pp. 128-29. Su questo tema, Jervis rinvia alle opere di Paolo Rossi: cfr. G. Jervis, *Prime lezioni di psicologia*, cit., p. 141, nota 7.

[33] G. Jervis, *Fondamenti di psicologia dinamica*, cit., p. 277.

[34] G. Jervis, *Fondamenti di psicologia dinamica*, cit., p. 302.

[35] Cfr. *supra*, § 1.

Le difese così riconcettualizzate possono essere spiegate solo situandole nel contesto di un tema ideologico più generale, che è quello della fragilità del soggetto[36]. Il riferimento qui è, in prima battuta, al tema clinico della «fragilità dell'io», cioè di quell'intima insicurezza personale che sembra avere origine in insufficienze nella relazione primaria madre-bambino[37]. Ma il tema poi si allarga, assumendo le dimensioni di un'ipotesi circa la natura umana, in cui viene in primo piano il fondamentale contributo che De Martino ha apportato alla psicologia fenomenologica dell'identità.

Seguiamo il discorso di Jervis nel suo muovere dal piano clinico a quello filosofico-antropologico. Dopo essere state sottoposte al rovesciamento rafforzativo, le idee di inconscio e di difesa non hanno più la funzione di diminuire l'immagine tradizionale di un soggetto dotato di un'identità e di una forza primarie: ma, al contrario, tendono a mostrare che quel tipo di soggetto umano non è mai esistito. Ciò che, più di ogni altra cosa, definisce il soggetto umano *reale* è la sua intrinseca fragilità. E ciò che, di conseguenza, si deve cercare di capire è come, a dispetto di questa fragilità, il soggetto umano riesca a *costruire* se stesso:

> Il problema – scrive Jervis nella sua prosa elegante – non è più di sapere come l'essere umano possa «scendere», rispetto al livello di nobiltà a cui era stato collocato, ma al contrario come possa «salire» fino all'autocoscienza e alla cultura malgrado l'assenza di un'identità e di una forza che lo garantiscano; malgrado, dunque, la sua ontologica inconsistenza, e anzi, ancor più radicalmente, una sorta di suo «non-essere» originario[38].

Il carattere precario dell'autocostruzione del soggetto è ben colto dal concetto di «presenza» di De Martino. La presenza è il ritrovarsi di ogni individuo al centro di un

[36] G. Jervis, *Fondamenti di psicologia dinamica*, cit., p. 295.

[37] L'attenzione è dunque rivolta a concetti come quello di «insicurezza ontologica» di Ronald Laing e di «difetto primario» di Michael Balint. Cfr. G. Jervis, *Fondamenti di psicologia dinamica*, cit., p. 309; Id., *La conquista dell'identità*, cit., p. 30.

[38] G. Jervis, *Fondamenti di psicologia dinamica*, cit., p. 301.

proprio mondo soggettivo ordinato e dotato di senso, e quindi al centro di un ambiente storico-culturale al quale si sente di appartenere. Questo ritrovarsi è però un'acquisizione *precaria*, continuamente e faticosamente costruita dal soggetto e costantemente esposta al rischio della *crisi*[39].

La teoria demartiniana della presenza si contrappone alla concezione kantiana dell'autocoscienza[40]. Kant riteneva che la coscienza di sé potesse essere colta allo stato puro, indipendentemente dalla coscienza di esistere in un certo modo[41]. Ma per De Martino l'autocoscienza non può essere considerata una consapevolezza di sé primaria, elementare e semplice, antecedente a qualunque altra forma di «sapere»; non esiste coscienza di sé senza conoscenza di sé[42]. Noi sappiamo di esistere in quanto sappiamo di esistere «in un certo modo», come identità descrivibile, costante attraverso i mutamenti. Se per qualche motivo questa descrizione di sé diviene incerta, il soggetto sente presto dissolversi la sensazione di esistere. Questo può accadere per varie ragioni: a causa di un crollo improvviso dell'autostima; in occasione di improvvise tempeste emozionali; in taluni casi di psicosi o di perdita della memoria; ma soprattutto il sentimento di identità dipende dalla continuità del tessuto della nostra socialità – che può venir meno, poniamo, trovandoci scaraventati in un campo di concentramento[43].

La coscienza di sé non è dunque un dato primario, ma una costruzione: è descrizione di sé. Ed è nella precarietà di questa descrizione di identità – nel rischio esistenziale

[39] Cfr. G. Jervis, *Ripetizione e identità nel pensiero di Ernesto de Martino*, in Id., *Il mito dell'interiorità*, cit., p. 92.

[40] Cfr. E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Boringhieri, 1973, p. 189 (1948[1]).

[41] «Dagegen bin ich meiner selbst [...] bewusst, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur dass ich bin», scrive Kant nella prima *Critica* (B 157). Poco più sotto (B 158), egli separa nettamente la *Bewußtsein seiner selbst* dalla *Erkenntnis seiner selbst*. Il passo è discusso da Jervis in *Presenza e identità*, cit., p. 46.

[42] Cfr. G. Jervis, *Presenza e identità*, cit., p. 49.

[43] Cfr. G. Jervis, *Fondamenti di psicologia dinamica*, cit., pp. 36 e 211; Id., *La conquista dell'identità*, cit., pp. 36 e 139.

della *perdita della presenza*[44] – che va ravvisata la radice ultima della difensività primaria del soggetto umano che costruisce se stesso. Privo della garanzia ontologica di cui gode la coscienza-sostanza cartesiana, il soggetto si costituisce come un insieme di attività volte a esorcizzare la sua «inconsistenza ontologica», il suo «non-essere originario». Tali attività sono, sul piano psicodinamico individuale, le difese intrapsichiche e le manovre relazionali «a cui ciascuno di noi ricorre, nel rapporto con gli altri e col proprio ambiente, per difendere la propria autodescrivibilità e, indissolubilmente, la solidità del proprio "consistere" autocosciente»[45]; e sul piano antropologico comunitario, la costruzione di «un sistema di riferimenti – in parte simbolici e rituali – che danno orizzonte al vivere, domesticità e senso al proprio essere-nel-mondo»[46].

La vita umana è insomma condizionata dalla fondamentale esigenza «di costruire e difendere un'immagine di sé dotata almeno di una solidità minimale, e cioè, in pratica, abbastanza solida da confermarci che *esistiamo senza dissolverci*»[47]. E così, al termine di questa ricostruzione della riflessione di Jervis sui meccanismi di autoillusione della coscienza, scopriamo che dietro alla concezione classica del soggetto, dietro al mito dell'interiorità come riferimento pertinace a una (immaginaria) entità unitaria, coerente, compatta, autogiustificata e in qualche modo «nobile», si cela la verità assai «scomoda» che non siamo affatto certi di esserci, di poter dire «io».

[44] G. Jervis, *La conquista dell'identità*, cit., p. 35.

[45] G. Jervis, *Ricordo di Ernesto de Martino*, in *Ernesto de Martino nella cultura europea*, a cura di C. Gallini e M. Massenzio, Napoli, Liguori, 1997, p. 319.

[46] G. Jervis, *Ripetizione e identità nel pensiero di Ernesto de Martino*, cit., p. 92.

[47] G. Jervis, *La conquista dell'identità*, cit., p. 33.

5. *Conclusioni*

In Jervis troviamo dunque un'ipotesi sulla natura umana che s'impernia sulla nozione di presenza quale sentimento primario dell'esserci in quanto «esserci in un certo modo». Tuttavia, nel formulare tale ipotesi in quanto antropologia congruente con le odierne scienze psicologiche, Jervis risolve una oscillazione presente in De Martino. Da un lato quest'ultimo era fortemente culturalista, e quindi distante dal pensare che ci fossero delle strutture universali nella psiche umana. Il crocianesimo e il marxismo lo spingevano in questa direzione. Dall'altro, però, lo studio delle strutture universali con cui gli individui si difendono dall'angoscia lo portava a interessarsi ai meccanismi della mente in quanto meccanismi generali della specie umana. Ciò spiega il suo interesse per la psicopatologia e – negli ultimi anni della sua vita – per l'antropologia strutturalista[48]. Tuttavia, suppone Jervis, se De Martino fosse vissuto negli anni '70 e '80 si sarebbe reso conto che era in corso proprio in quegli anni una nuova revisione che andava nella direzione in senso lato dello strutturalismo, cioè una ripresa degli studi darwiniani, e quindi dell'importanza delle strutture universali della psiche come caratteristica della specie umana[49]. È dunque nel senso del naturalismo darwiniano che Jervis risolve l'oscillazione di De Martino; e nelle sue mani la tematica della presenza e della sua crisi è tematica certamente storica ma, *ancor più*, biologica e psicologica[50].

[48] Vittorio Lanternari e Alberto Cirese hanno caratterizzato questa oscillazione come una tensione fra «storicismo concretizzante» e «ontologismo generalizzante». Cfr. P. Solinas, *Storicismo, marxismo, strutturalismo*, in *Antropologia italiana, un secolo di storia*, a cura di P. Clemente, Roma – Bari, Laterza, 1985, pp. 205-65.

[49] G. Jervis, *Il mondo magico di Ernesto De Martino*, RAI 3, «Damasco», 16 novembre 2005.

[50] «Questa nostra vita non astratta ma reale, la nostra vita, non è soltanto biografia sociale, e costruzione di cultura, e mondo di idee: bensì in primo luogo, e anzi in modo assai più forte, è storia di un corpo [...]. Il corpo determina il nostro *esserci*, domina la nostra vita, precede la nostra

Sarebbe difficile sovrastimare l'importanza dello sforzo compiuto da Jervis di definire un'antropologia congruente con le scienze psicologiche. Nella cultura filosofica (specie in quella italiana) regna una notevole incomprensione nei riguardi del modo in cui la «questione del soggetto» può essere affrontata alla luce degli apporti delle scienze. Spesso si sente ripetere che tale questione oltrepassa l'orizzonte naturalistico ed è di esclusiva competenza di filosofie a-scientifiche, se non addirittura orientate in senso anti-scientifico. E tuttavia Jervis ci ha mostrato come oggi siano proprio le scienze della mente-cervello a fornirci gli strumenti per allestire una critica dell'immagine idealistica della persona senza cadere negli esiti più aberranti di quella tradizione che, distorcendo la critica al modello di una mente razionale e unitaria, ha parlato di «dissoluzione» o «sovversione» del soggetto. Tale tradizione, incarnata da autori come Deleuze, Foucault e Lacan, «esercita una critica al soggetto ma fa anche qualcosa di più, e cioè predica e raccomanda una molteplicità del sé, un decentramento dell'io, un polimorfismo delle identità, e in sintesi la fine di un'immagine coesiva della mente»[51].

Ma nulla potrebbe stridere di più con la concezione del soggetto umano che Jervis vede emergere dalle scienze psicologiche, un soggetto per il quale la costruzione di un'identità il più possibile «valida» è qualcosa di radicato nel bisogno primario di «consistere soggettivamente», dunque di esistere *solidamente* come «io». Se si accoglie questa prospettiva, dove l'identità subentra a ciò che si è tradizionalmente chiamato «coscienza», ogni progetto di indebolimento dell'io, o peggio di dissoluzione dell'identità, si presenta nella sua vera luce, ovvero come «sofferenza mentale»[52].

coscienza di esistere, influenza le nostre esperienze mentali, si impone con le sue esigenze e i suoi limiti, resiste a tutti i tentativi di sublimarlo: in sintesi, mantiene il suo carattere primario» (G. Jervis, *La conquista dell'identità*, cit., p. 129).

[51] G. Jervis, *Il mito dell'io debole*, in Id., *Il mito dell'interiorità*, cit., p. 174.

[52] G. Jervis, *Il mito dell'io debole*, cit., p. 177.

Summary. Jervis, de Martino, and the Myth of Interiority

Giovanni Jervis (1933-2009) was a prominent figure in the Italian intellectual landscape of the last fifty years. From 1959 to 1963 he collaborated with Ernesto De Martino in a team study of the ecstatic healing cult of tarantism in the Salentine Peninsula of southern Italy. And from 1966 to 1969 he pioneered experience of deinstitutionalization in the psychiatric hospital of Gorizia with Franco Basaglia. In 1977, he quit public psychiatry to teach Dynamic Psychology at Sapienza – University of Rome until he retired in 2005. The main focus of his academic research was on social psychiatry and psychology, the foundations of psychology (especially of the psychodynamic theories), and the psychological aspects of social and political problems. This article is an attempt to systematize some of his empirically-informed philosophical investigations on three foundational themes: the unconscious, consciousness, and identity.

Keywords: Unconscious, Consciousness, Identity, Introspection, Crisis of Presence.